Ludovico Silva

TEORÍA DEL SOCIALISMO

Alcaldía de Caracas
Fondo Editorial Fundarte

Teoría del socialismo

Biblioteca Ludovico Silva Nº 5
© Fundación para la Cultura y las Artes, 2017
Teoría del socialismo

Al cuidado de: Nelson Guzmán

Traducciones: Nelson Guzmán, María Isabel Maldonado
Mariana Uzcátegui, Rene Lichtenstern, Isabel Huizi Castillo
y Jesús Adolfo Guarata

Corrección: Eduardo Viloria Daboín

Colaboradores: Mariana Uzcátegui,
Zhandra Flores Esteves, Rubén Peña Oliveros e Isabel Huizi.

Diagramación: David J. Arneaud A.

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: Nº lf23420111003859
ISBN: 978-980-253-517-0

FUNDARTE. Avenida Lecuna, Edificio Empresarial Cipreses,
Mezzanina 1, Urb. Santa Teresa
Zona Postal 1010, Distrito Capital,
Caracas-Venezuela
Teléfonos: (58-212) 541-70-77 / 542-45-54
Correo electrónico: fundarteeditorial@gmail.com
Gerencia de Publicaciones y Ediciones

Ludovico Silva

Teoría del socialismo

Alcaldía de Caracas
Fondo Editorial Fundarte
Gobierno del Distrito CAPITAL

Presentación

El lenguaje de la filosofía, y los intersticios de una historia llamada Venezuela

Para el país es crucial revivir su memoria histórica. Esta es una época de efervescencia donde comienzan a emerger de las cenizas de nuestra remembranza, viejos anhelos que yacieron moribundos por centenios. Venezuela es hija de la violencia, tenemos un tronco común con los otros países centro y suramericanos: la lengua castellana.

Europa cinceló en América una cultura del terror. Portugal importó su Monarquía desde el Viejo Mundo hasta esta geografía exuberante. A Brasil, al igual que los pueblos colonizados por España, se le impusieron el oprobio, el olvido y la muerte. Nuestros dioses y mitos originarios fueron triturados bajo el lema de la civilidad.

América no ha conocido más dignidad que sus armas. Nuestros dioses han sido nuestros amos y han persistido en nuestra memoria más allá de todas las vicisitudes. Cada realidad nacional conoce sus difuntos. Los hombres que fueron dejados a la orilla de los ríos, masacrados, han emergido de distancias ignotas para seguir diciéndonos que la lucha no ha terminado. *Doña Bárbara*, *Las Lanzas Coloradas*, nos muestran lo que subsiste de la Venezuela profunda. Los *Maisanta* de Andrés Eloy Blanco y de José León Tapia nos legan una historia de grandes dolores. Sencillamente había que inventar o errar como lo dijo Simón Rodríguez. Las fiebres tropicales asolaron el país creando una fantasmagoría en nuestro proceso de identidad.

La lechina, la disentería y la tuberculosis nos habían señalado un destino, el sufrimiento. En apariencia, había poco tiempo para la filosofía. Es por esto que nuestros argumentos históricos comienzan con las voces del negro Miguel de Buría, de José Leonardo Chirinos. Nuestros días son hijos del idealismo, de la revuelta de Gual y España, como de los sueños de Bolívar y de la Junta Patriótica. De Venezuela se apoderó el anhelo de ser libre.

Como país nos ha tocado remontar la gran distancia histórica de no haber sido Virreinato. Venezuela fue un territorio pobre, sin una agricultura bien establecida. Además, sus grupos indígenas no fueron los más desarrollados de América. Sin embargo, las luces nos rodearon. La literatura política entró con fluencia por las costas venezolanas. Fuimos ilustrados antes de vivir el industrialismo. Desde el entusiasmo y con la voluntad inquebrantable de ser libres diseñamos nuestra historia. A golpes de cañonazos, de batallas sangrientas, fabricamos la civilidad. La lanza de Pedro Zaraza estaba proponiendo la posibilidad de vivir en paz.

Venezuela se había sublevado contra el caudillismo. Se tuvo conciencia de que debíamos encontrar otro modo de vida. Nuestros pioneros se lanzaron por los caminos intentando, desde las ciencias, clasificar al país. Lisandro Alvarado tuvo conciencia de la biodiversidad que éramos. Hubo que vencer las distancias entre los pueblos. Se trató en lo material de lograr la identidad cultural, comenzaba nuestra búsqueda. Comprendimos que Andresote en su condición de mestizo, podía convivir con lo hispánico. Allí estaba la Venezuela incipiente dispuesta a filosofar.

Con la fábula de El Dorado Venezuela intenta generar su filosofía. Se comienzan a vivir épocas de confabulaciones. Las matanzas fueron anteriores a la filosofía, el odio no se hizo esperar. Las ambiciones cosificaron la razón. La filosofía se había vuelto ontología histórica. El paso de los Andes no fue

sólo el ensueño de Bolívar, sino que dimensionó el principio del fin de una España que había saqueado a América. La historia no podía olvidar su génesis y estructura, somos hijos de Bello, de Rodríguez, de Miranda. Somos hijos de la Guerra Federal. Asimismo, venimos de la noche de tinieblas de una izquierda que en los sesenta fue masacrada por la traición de Betancourt. El pacto de Punto Fijo determinó lo que debía ser el mapa del país, parecía haber expirado la posibilidad de refundar la patria libre. Los sueños tan sólo fueron trastes montunos.

Los hombres habían penetrado corazón adentro en su propio interior. Las calles continuaron pintándose de los mismos escombros, el salitre se apelmazó de rojo. La lepra y el dolor de la derrota sentenciaron que los textos y sus voces debían alumbrar de nuevo el camino. Se había fraguado la posibilidad de retornar a las multitudes el poder. La filosofía debía recomenzar su camino, se debía volver a la reconstrucción de nuestros pasos. América Latina con la revolución cubana dio pasos decisivos. Emergieron de nuestras memorias los olvidos.

Comenzaron los momentos de las voces de la indiferencia. De nuestro cimarronaje había emergido una realidad antropológica. Los grandes textos de América comenzaban a señalar nuestro camino. La antropología retomó su conciencia histórica. Nuestra tiniebla se había empinado. Nuestro destino reclamaba un manifiesto, dialogaron el tabaco y el azúcar. Se escrutó la realidad psicológica de nuestras figuras seculares. La ventisca y la soledad nos siguieron tatuando. Debíamos resituar el país. Merecíamos nuestra historia, a nadie más que a nosotros correspondía realizarla. Los dolores insepultos de América Latina no se podían calmar fácilmente. Asturias para Guatemala reclamó su dignidad. El Gabo en Colombia reconstruyó historias perdidas. En Argentina la nostalgia se hizo vida, desde la Recoleta, Borges añoró las pasiones del compadrito, hubo estremecimiento. Muchas historias anudadas en nuestras gargantas.

Voces equidistantes estaban allí de nuevo para nosotros. Los jóvenes estrujados por los balazos en Venezuela no permanecerían impunes, quedarían entre la bruma de los tiempos reseñados en un celaje silencioso por nuestros sobresalientes escritores. La rebeldía había excitado las palabras de León Perfecto, de Salvador, la zaga de nuestras historias no claudicó. Adriano González León había denunciado la represión en páginas inmemoriales. No existía otra opción que asumirnos.

Ludovico trabajó igualmente en la búsqueda de las causas de nuestro des-olvido. Se escrutó en el interior del lenguaje. Como los antiguos griegos, de nuevo la poesía fue alumbrada por el vino, cantaron los rumbos perdidos. Diálogos de sal y de arena. La lengua absuelta de Margot Benacerraf —en Araya— nos había recogido a través del lente cinematográfico. Las letras eran de pólvora, teníamos compañía en lo más preclaro de la filosofía. Los chubascos de Manicuare y de Araya nos siguieron hasta el foso de los tiempos. Rilke, Kafka, Mallarme, Rimbaud, nos habían prestado sus cítaras para recrear nuestras vidas.

Venezuela continuaba buscando su rumbo. La poesía era parte de nuestro lenguaje. Ludovico emprende nuestra modernidad filosófica. Como sacristanes, no habíamos podido borrar de nuestra vida la liturgia cristiana. Ludovico comenzó, lanza en ristre, una tarea que para el momento era imposible, rehabilitar a Marx. Hasta el momento no habíamos hecho otra cosa que repetir incondicionalmente los textos de los manuales.

La conclusión era una sola: los manuales soviéticos extraviaron la interpretación original de un pensador que fue anestesiado por el sectarismo del comunismo ortodoxo. Era la hora de formular una nueva heurística. Se trataba de rehabilitar a Marx. Había que re-estudiarlo. El dogmatismo había resaltado la existencia de un Marx joven y un Marx maduro. Nada peor para el pensamiento que una trocha tan viciada. Es allí cuando Ludovico retoma desde nuestro país a pensadores como Sartre,

Adorno, Horkheimer, para emprender la ruta por las aguas encrespadas de un escenario intelectual del cual su alma típica había sido tomada por el sectarismo.

Ludovico emprende la fina tarea de rehabilitar a Marx para los propios marxistas. A su juicio no había sido infausta la pretensión W. Reich cuando desde las trincheras del freudo-marxismo retoma las líneas antropológicas de un autor tenido en cuenta sólo hasta el momento en la economía. En América Latina fueron épocas de flujo y reflujo del movimiento revolucionario. Se vivía la hora caprichosa de las dictaduras. Voces como las de Eduardo Galeano denuncian y muestran las heridas de nuestro continente. Venezuela era el modelo más confiable de democracia representativa, había seguido al pie de la letra las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional.

Ludovico le enmienda la plana a marxistas como Althusser en su escritura fragmentaria. Hasta ese momento, Marx era un autor poco leído en sus textos originales. Los círculos intelectuales estaban más influenciados por el estructuralismo, por el marxismo estructural, por la escuela de Marburgo que por el propio pensamiento del autor de *El Capital*.

Ludovico redime de las tinieblas el derecho que el pensamiento antropológico tiene en Venezuela de recuperar sus imaginarios, de su mano leímos a Frank Fanon, a Aimé Césaire, a Althusser. No quedaba otra vía que reunir pensamiento con poesía, con antropología. Debíamos saber que *In vino veritas* era el poema de nuestra propia vida. Las voces seguían estando allí, no se habían desgarbado. La obra poética, novelística y cuentística de Sartre recuperaba nuestro propio absurdo. Antoine Roquentin bebía de nuestras nostalgias. La naturaleza nos ofrecía formas desproporcionadas. Los guijarros de la playa eran los nuestros, sus formas de soledad nos recordaban pasajes de nuestra cotidianidad; todo se había vuelto lacerante, infundado. La memoria no era más que esos trapos de olvido, lugares de esperanza

confinada. También Albert Camus nos había hecho comprender que éramos extranjeros de nuestras propias exigencias.

La vida era un desparpajo donde teníamos que empujar hasta el infinito. Como en los antiguos mitos griegos, el trabajo debíamos recomenzarlo hasta la eternidad. A Ludovico le tocó asumir dos tareas de importancia capital. La primera, la lucha contra los refritos de su patio; y la otra, su faena titánica por desterrar de nuestras universidades los manuales que nos ahorraban leer a Marx en el original. Ludovico planteó retomar a Marx en su originalidad, en su estilo literario. Su tarea fue pedagógica, se trataba de reencontrar el buen sentido. Había que re-estudiar la ideología, sus aristas. La escuela althusseriana con Alain Badiou —a la cabeza— hablaba de una ideología revolucionaria. A esa monserga se opuso nuestro filósofo y lo hizo sobre todo teniendo en cuenta que la categoría «ideología» no era otra cosa que conciencia crítica, praxis transformadora.

Con Ludovico se redefinen de nuevo las pretensiones del marxismo, habíamos retornado al viejo concepto insoslayable de totalidad, de praxis. Hay en nuestro autor una nueva hermenéutica marxista. La lectura ludoviquiana interroga las hondas huellas de las palabras. Ludovico entiende la necesidad que tiene el estudioso marxista de retomar la tradición del saber de occidente. Se re-problematizan categorías que no habían sido tomadas en *strictu sensu* como obstáculos o piedras angulares del saber. El arte con su peculiaridad lingüística no tenía cabida en el modelo mecanicista de base-superestructura, resultaba insuficiente. La estructura filosófica del dualismo causal no bastaba, había sin duda una autonomía del arte que correspondía al espíritu y a la cual había que reasignarle su puesto.

Ludovico retoma la categoría bachelardiana de ruptura epistemológica, otros saberes entran en la reflexión marxista. Ludovico era sin duda un hijo representativo de la escuela de Frankfurt,

su filosofía, su forma ensayística de expresión retoman la importancia de nuestro mundo, de nuestra cotidianidad.

De las páginas de Ludovico emerge Ramos Sucre redivivo. En su prosa resurge el vivaquear de poetas de inmenso numen como Silva Estrada, Caupolicán Ovalles y del narrador Orlando Araujo. Orlando Araujo nos sumerge en lo hondo de un país casi desconocido en sus metáforas. Pasiones y más pasiones rozan el espinazo de lo que somos como venezolanos. Para esa época comenzábamos a comprender lo que había sido nuestro piedemonte andino. Se comenzaba a hacer el recuento antropológico de nuestra historia local. El Tigre de Guaitó se enfrenta al caudillaje trujillano.

Como lo narró José León Tapia, en Trujillo los Araujo lucharon hasta la saciedad por el poder. Los hombres en Venezuela comprendieron el carácter de su filosofía intuyendo su propio pasado. En esa avalancha comienza nuestra propia comprensión como pueblo. Habíamos padecido el escorbuto, la malaria y habíamos subsistido. La Guerra Magna nos acrisoló para lo venidero. Venezuela comenzó tardíamente la modernidad. Nuestro valor esencial seguía siendo la guerra. La ruralidad continuaba en nuestras almas, el trópico nos había preparado en la voluntad de poder, el plomo y los máuseres traquetearon en la Cumaná de 1929. La guerra civil y la voluntad de los caudillos nos rondaban.

Presentación Campos continuaba preservando el orden memorial de nuestros imaginarios. Las lanzas seguían siendo coloradas debido a que no se había dejado de combatir en nuestra historia. Los céfiros de la confrontación siempre nos rozaban, en el siglo XIX el café, el cacao y la empresa emancipadora, y en el siglo XX las oleadas migratorias que marcharon hacia nuestro país luego de la caída de la República española. Europa a raíz de la guerra Mundial encontró una vez más en nuestro vientre de tierra fértil el solaz para curar sus heridas y también para acrisolar la filosofía.

La impronta en nuestra historia de voces como la de García Bacca, Juan Nuño, Federico Riu y Ludovico Silva ha sido impostergable. La sabia mano del maestro García Bacca convoca a la rigurosidad del pensamiento. Se funda una tradición filosófica en la UCV. Los pensadores más destacados de la antigüedad y de la modernidad son sometidos al escalpelo del maestro David García Bacca. Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Marx comienzan a formar parte de nuestro itinerario de saberes.

Con esa tradición continúan Juan Nuño, Federico Riu y Ludovico Silva. Ludovico nos lega un Marx lozano. La gran erudición de Silva vuelve atractivo para la lectura heterodoxa un Marx anti-manualesco. Se comienza en nuestro país por primera vez a estudiar a Marx desde sus propios escritos. Ludovico se planteó grandes desafíos, reconstruir la comprensión intelectual de este autor desde los *Manuscritos de París*, desde *La ideología alemana* y desde *La Sagrada familia*. Olímpicamente, la tradición soviética no había considerado importante revisar la historia intelectual de Marx.

Se había dejado de lado al Marx joven considerando que no era importante retomarlo por su profunda factura hegeliana. Continuaban privando los prejuicios althusserianos. Se continuaba tratando a Marx como perro muerto. Ludovico nos pone sobre la mesa nuevas pistas para la comprensión del autor de *El Capital*, una de ellas, su estilo literario. El otro punto importante es que no existe un joven Marx divorciado de un Marx maduro como había sido la pretensión de Althusser.

Finalmente, felicitamos la decisión de Fundarte de editar esta selección de textos de la obra ensayística del Maestro Ludovico Silva: *Antimanual para marxistas, marxiólogos y marxianos*, *En busca del socialismo perdido*, *La plusvalía ideológica*, *Belleza y revolución*, *Teoría del socialismo*, entre otros. Con mucho orgullo he llevado adelante la tarea de coordinar la edición de

estos libros que hablan de la vigencia del pensamiento político y filosófico de Ludovico Silva.

Es necesario hacer el debido reconocimiento al apoyo prestado por la familia de Ludovico Silva. A la Prof. María Isabel Maldonado, quien me ha acompañado en la realización de las traducciones.

Nelson Guzmán
Caracas, febrero 2011.

.

I. Teoría y práctica del pensamiento socialista

Escribo este ensayo para mis amigos revolucionarios, que se confiesan marxistas y que luchan con distintas armas por el logro de una sociedad socialista en el continente americano. Si de algo sirve mi posición y mi vocación de escuálido intelectual, ha de ser sin duda para contribuir a poner en claro y sobre el tapete el problema del socialismo y el comunismo. Estos términos requieren hoy más que nunca de un análisis que los haga lo más unívocos posible. Gran parte de las divergencias que existen hoy en los movimientos socialistas del mundo se deben a la vaguedad en que suelen mantenerse esos términos. Al no saber darles un contenido real y específico, los distintos partidos comunistas y socialistas se lanzan a establecer diferencias basadas exclusivamente en las diferencias políticas del momento, con lo cual se olvida lo principal, a saber, que el sentido histórico de todos esos partidos y movimientos, cuya máxima táctica y estrategia debería ser la solidaridad mundial, viene dado en la medida en que todos concuerden en una definición precisa de lo que es el socialismo y de lo que es el comunismo. Dentro de estas categorías incluyo también la del humanismo, por razones que explicaré más adelante.

Pero antes de entrar en la caracterización de los términos mencionados, conviene hacer unas reflexiones epistemológicas sobre el modo como el marxismo puede enfrentarse a estos problemas. La palabra griega «epistemología», cuya raíz está en Aristóteles, puede traducirse de varias maneras. Corrientemente se la traduce por «discurso sobre la ciencia», pero en realidad esto es una trasposición inadmisible, pues nuestro concepto de ciencia no existía en los tiempos de Aristóteles. Más convenientemente sería traducirla por «discurso sobre el saber», y mejor todavía «discurso sobre el modo de llegar a saber». Ahora bien, para poder situar epistemológicamente el problema del socialismo, es preciso partir de los principios epistemológicos de los cuales partió Marx. Concretamente, hay que averiguar cuál es el papel que juega el concepto de socialismo dentro del imperativo marxista de vincular de modo esencial la teoría y la práctica.

El modo en que Marx entendía la vinculación esencial de la teoría y la práctica está lejos de ser aclarado, pese a que sobre el tema se han escrito bibliotecas enteras. Uno siente, leyendo a muchos autores europeos y americanos, que nadie pone el dedo en la llaga para establecer de un modo preciso esa deseada unión de teoría y práctica. La confusión proviene, entre otras cosas, de que el propio Marx sólo habló muy pocas veces de modo explícito sobre este problema. En vez de teorizar y diseñar una metodología con sus principios epistemológicos, Marx prefirió *practicar su teoría* en sus escritos científicos. El resultado es lo que el filósofo francés Louis Althusser ha bautizado con el nombre de «práctica teórica» de Marx. Sin embargo, aquí nos apartaremos de la concepción de Althusser, porque si bien tiene el mérito de dar una buena pista para indagar en la práctica científica de Marx y descubrir los secretos metodológicos implicados en su discurso científico, no nos sirve para establecer de modo claro la mencionada vinculación entre teoría y práctica, proclamada

desde el principio por Marx como bandera de su programa de investigación científico-social.

Yo encuentro que se pueden distinguir dos niveles dentro del pensamiento de Marx sobre este tema. Estos niveles son: 1º *La vinculación entre la teoría y la práctica social revolucionaria* y 2º *La vinculación entre la teoría y su propia práctica científica*. Generalmente, los marxistas entienden el problema de la unión de teoría y práctica referido tan sólo al primero de los niveles mencionados. En cuanto al segundo, después del libro de Althusser *Pour Marx*, publicado en 1965, se han escrito unas cuantas cosas, pero realmente insuficientes. Examinemos de cerca esos niveles.

El primer nivel está expresado por Marx en la segunda, tercera y onceava *Tesis sobre Feuerbach*. Como se sabe, estas tesis, que consisten en once fulgurantes aforismos, fueron escritas por Marx en la primavera de 1845, y publicadas por primera vez por Engels en 1888, como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Al publicarlas, Engels les hizo algunos leves retoques estilísticos; nosotros citaremos aquí según la versión de Engels.

La tesis número dos dice así: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico»[1].

---

1 "Die Frage, oh dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sonder eine praktische Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit; das heisst die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seine Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit, oder Nicht Wirklichkeit eines Denkens, das sich von del Praxis isoliert ist eine rein scholastische Frage". (Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1962, vol.3, p. 533).

En realidad, no hay una excesiva originalidad en este planteamiento de Marx. No es difícil hallar posiciones semejantes en los pragmatistas ingleses. Sin embargo, cuando nos encontremos con la tesis tercera, comprenderemos lo que hay de novedoso en la formulación de Marx. En efecto, la práctica de la cual nos habla Marx como criterio último de la verdad objetiva, no es cualquier tipo de práctica, sino la práctica revolucionaria (*umwälzende Praxis*). El sentido de la nueva filosofía materialista, como se dirá en la tesis once, no es meramente interpretador sino transformador, práctico y socialmente revolucionario. No se trata, pues, de un mero enunciado abstracto o teoría de la verdad ahistóricamente formulada, tal como se ha hecho desde Aristóteles hasta Heidegger. Se trata de una proposición dictada por la práctica histórica. En esa misma proposición de Marx se cumple fielmente lo que ella enuncia, a saber: la vinculación entre teoría y práctica. La verdad objetiva de la tesis de Marx no proviene meramente de su carácter teórico, que como hemos dicho, no es muy original y se halla en los filósofos pragmatistas ingleses. *Su verdad proviene de que responde teóricamente a las concretas y prácticas exigencias de los nuevos tiempos*. Marx estaba perfectamente consciente de que estaba creando una teoría revolucionaria destinada a interpretar la dialéctica social de su época, y dirigida conscientemente a intervenir en ella de modo revolucionario, como en efecto lo hizo. Ya en 1843 había escrito una frase de oro: «La teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades»[2]. Esta vinculación consciente de la teoría con la práctica histórica es lo que no se halla en los pragmatistas ingleses, ni en ningún filósofo anterior a Marx, si hacemos la notable excepción de Hegel, cuya dialéctica

2 "Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung deiner Bedürfnisse ist". (Zur Kritik der Hegelschen Recht-philosophie, MEW, I, p. 378).

del Espíritu, pese a su nebulosidad metafísica, estaba diseñada en función de la dialéctica de la historia, que es lo que en una ocasión señaló el propio Marx como la virtud suprema de Hegel.

Esta posición de Marx resulta muy aleccionadora para nosotros en el subdesarrollo. Si no la asimilamos rigurosamente corremos el tradicional peligro de formular teorías aparentemente revolucionarias pero en realidad aisladas de nuestra práctica histórica. Mucha sangre ha costado a los revolucionarios venezolanos el comprender que es necesario guiarse por una teoría que sea expresión de la práctica social en la que vivimos. También ha costado mucha sangre, y no pocas confusiones teóricas, la aplicación indiscriminada de un marxismo abstracto, hierático y marmolizado, por completo aislado de nuestras circunstancias históricas específicas, exento de categorías especialmente diseñadas para nuestro medio. Marx no creó su teoría de la sociedad capitalista como un sistema *filosófico* dotado de categorías intemporales; por el contrario, creó un *método* de investigación dotado de un doble conjunto de categorías: por una parte, las categorías generales que explican el funcionamiento de la sociedad capitalista, cualesquiera que sean sus desarrollos históricos; entre estas categorías figuran, por ejemplo, la ley de la plusvalía, que es expresión de la ley del valor, y el imperio de la alienación, que él definía como *el paso universal del valor de uso al valor de cambio*, es decir, el imperio fetichista de la mercancía. Y por otra parte, categorías menos generales, como la que postula la lucha de clases, que necesariamente tienen que adaptarse a las clases sociales que concretamente existen en cada ambiente y en cada momento histórico. Los revolucionarios de nuestro continente muy a menudo se han dejado deslumbrar por la oposición dialéctica clásica entre proletariado y burguesía. Mucha sangre

les ha costado comprender que esa vieja oposición se matiza gravemente en nuestros países no sólo por la existencia de diversos tipos de burguesía y proletariado, sino por la presencia activa de estratos sociales que no encajan dentro del esquema clásico. Sociólogos y antropólogos creadores, como por ejemplo Darcy Ribeiro, han trazado por esos nuevos esquemas, adaptados a nuestra peculiar lucha de clases. Así por ejemplo, él no habla de burguesía, sino de «patriciado». Se ha dado muchas veces el caso de revolucionarios que le hablan a las clases marginales, que están casi totalmente desvinculadas del aparato productivo, como si se tratase de proletarios, es decir, una clase directamente engranada en aquel aparato. Pero uno puede preguntarse: si los marginados no pertenecen al aparato productivo, ¿en qué medida puede decirse que son explotados, en qué medida son productores de plusvalía? Para explicarme este fenómeno yo me inventé hace años una categoría de inspiración marxista, que bauticé la *plusvalía ideológica*. Yo no sé, porque ningún crítico se ha tomado la molestia de decírmelo, si ese constructo intelectual tiene alguna utilidad práctica; pero mientras no me digan lo contrario, yo seguiré caracterizando la plusvalía que producen los marginados como plusvalía ideológica, es decir, como trabajo psíquico excedente cuyo producto va a beneficiar directamente al sistema capitalista, no sólo desde el punto de vista meramente ideológico, sino lo que es más grave, desde el punto de vista material. Pues, en nuestros tiempos, la extracción de plusvalía material tiene su soporte en la extracción de plusvalía ideológica. El capitalismo material necesita del capitalismo ideológico, que puede definirse como la acumulación de conciencias y lealtades ideológicas hacia el sistema, lo cual redunda en beneficio material para el mismo. Es la gran labor que cumplen en nuestro

medio los medios de comunicación. No pongo este caso sino a manera de ejemplo de cómo, a mi juicio, deben entender los revolucionarios la vinculación entre la teoría y la práctica. Esto, como veremos más adelante, es de la mayor importancia para comprender cuál es el concepto de socialismo y de comunismo que debemos manejar a fin de que nuestra teoría no se estrelle contra la práctica, la terca y dura práctica.

Pero volvamos a las tesis de Marx. Dice la tesis tres: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así por ejemplo, en Roberto Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*»[3].

Dicho en otras palabras, lo que Marx quiere expresar es el principio humanístico y materialista de la primacía de los hombres reales y actuantes sobre la historia y las circunstancias que

3 "Die materilistische Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstände eben von den Menschen varändert werden und dass der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie kommt daher mit Not Wendigkeit dahin, die gessellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gessellschaft erhaben ist. (Z.B. ber Robert Owen). Das Zusammenfallen des Anderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nut als *umwälzende Praxis* gefasst und rationell verstanden warden". (MEW, 3, pp.533-4).

lo modelan. Una tesis materialista nos habla (como en efecto hablaban Fourier, Proudhon, Owen, etc.) de la influencia determinante del medio histórico sobre los hombres individuales. Pero esa tesis materialista ha olvidado demasiado a menudo que son los hombres reales los que hacen la historia y configuran el medio. Se requiere, pues, que el educador sea educado en el sentido de una práctica que transforme las circunstancias y modifique la historia. Es más: el educador tiene que ser educado para que transforme su medio a través de una *práctica revolucionaria*, término que el propio Marx subraya. Todas las bellas teorías sobre la educación carecen de sentido si el educador no las vincula con la práctica revolucionaria. No se trata, digámoslo de una vez, de la idea simplista de que la cátedra o el libro se conviertan en instrumentos subversivos, aunque en un momento dado pueda ser ello conveniente. Se trata, más bien, de que el hombre que enseña teorías a través de una tribuna pública, enseñe también la relación que hay entre sus teorías y la práctica social. Si se procede de acuerdo a este criterio, la enseñanza será forzosamente una actividad práctica revolucionaria, pues será la enseñanza de la verdad, y la verdad, como la belleza, es siempre revolucionaria, aunque sólo sea por el hecho de que no persigue el falseamiento ideológico, sino la denuncia científica, que es un modo de despertar a las conciencias.

Decía antes que en esas palabras de Marx hay una afirmación de humanismo. El tema del humanismo lo trataré hacia el final de esta conferencia, pero puede adelantarse algo. Así como hay una sociología del arte falsamente marxista y materialista según la cual toda producción individual del espíritu humano se explica unilateralmente por las circunstancias sociales en que fue creada, olvidando las particularidades específicas de cada obra

de arte, del mismo modo hay una explicación falsamente materialista de la historia según la cual los hombres individuales no son sino las marionetas que maneja una entidad fantástica y metafísica denominada Historia. Un pensamiento que sepa vincular dialécticamente teoría y práctica debe comenzar por afirmar el principio humanista de que son los hombres los que hacen la historia, y no al revés. Un revolucionario no puede sentarse a esperar que la Historia le brinde las condiciones revolucionarias; es preciso que él contribuya a crear esas condiciones revolucionarias. Como dijo en una ocasión Fidel Castro, el revolucionario no puede sentarse a esperar en el quicio de su casa a que pase el cadáver del capitalismo.

También es importante considerar la tesis once de Marx, aunque no nos detendremos mucho en ella, porque ha sido suficientemente estudiada por muy diversos autores. Dice así la tesis: «Los filósofos no han hecho sino interpretar de diversas maneras el mundo; se trata ya de *transformarlo*»[4].

En esta sentencia de Marx se pone en juego nada menos que el destino de la filosofía. El problema es largo y complicado, pero trataré de sintetizarlo y concretarlo al problema de la teoría y la práctica. Cuando Marx dice que la filosofía hasta ahora no ha hecho más que interpretar el mundo y que se trata ya de cambiarlo, divide en dos la historia del pensamiento. En efecto, se puede hablar, después de Marx, de una era filosófica de la historia occidental, a la que sucede una era científica. Por supuesto, hay continuidad entre ambos estadios, porque el pensamiento científico se gestó

4 "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu verändern". (MEW, 3, p. 535). Para una interpretación más detallada de esta tesis véase mi libro *Marx y la alienación*, Monte Ávila, Caracas, 1974, pp. 57 ss.

dentro de la matriz del pensamiento filosófico, desde el momento mismo del nacimiento de la filosofía en la Grecia antigua. Pero la filosofía fue durante muchos siglos la gran depositaria de todo el saber, tanto científico como humanístico. En la Antigüedad, en la Edad Media y en cierta forma también en los tiempos modernos, la filosofía era un saber múltiple que abarcaba todas las disciplinas para la formación del conocimiento humano. Aristóteles comprendía, dentro de su sistema filosófico, cosas tan variadas como la física, la metafísica, la poética, la ética, la gramática, la meteorología, la política y la botánica y la zoología. En la Edad Media; el *Trivium* y el *Quadrivium* comprendían todas las artes liberales: gramática, dialéctica, geometría, música, etc. Tan sólo se ponía en un sitial distinto a la teología, de la cual la filosofía era la *ancilla* o servidora; pero esta designación era paradójica, pues en realidad la teología se componía casi toda de filosofía, en especial de filosofía aristotélica. En los tiempos modernos, filósofos como Descartes o Leibniz razonaban sobre temas como la glándula pineal, la geometría analítica y el cálculo de probabilidades. Los filósofos franceses del siglo XVIII disertaban sobre los variadísimos temas de la Enciclopedia. Pero a partir de Marx queda decretada la muerte de la filosofía como saber omnilateral. El desprendimiento de diversas ramas autónomas venía ocurriendo en realidad desde hacía tiempo, con hombres como Galileo, Kepler y Newton, o con hombres corno Servet, Hobbes o Montesquieu. Sin embargo, había que esperar a Marx para decir en tono fuerte que la filosofía debía dejar paso a otra forma de pensamiento. En su tesis once, Marx nos dice que los filósofos hasta ahora no han hecho más que interpretar variadamente el mundo; pero no nos dice que sean los filósofos quienes tienen que emprender la tarea urgente de transformarlo, cambiarlo, revolucionarlo, transustanciarlo (*verändern*).

No está muy claro en el pensamiento de Marx si él reservaba un papel revolucionario a la filosofía, pero en todo caso está claro que la principal parte de esa tarea transformadora se la atribuía a la ciencia. No puedo entrar aquí a discutir el concepto marxista de filosofía, pero me inclino a creer que para Marx no se había acabado el destino de la filosofía; ésta debía en todo caso transformarse ella misma para poder contribuir a transformar el mundo. Y es lo que ha ocurrido en nuestro siglo con los aportes de los lógicos matemáticos, los epistemólogos y los filósofos sociales por el estilo de los de la Escuela de Francfort. La lógica matemática tiene una gran aplicación práctica tanto en las teorías científicas como en las técnicas de las computadoras; y la filosofía social ha demostrado, con autores como Marcuse, un tremendo poder subversivo. El mismo pensamiento socioeconómico de Marx está sustentado en una teoría filosófica, que es la teoría de la alienación. «Filosófica», digo, entendiendo por tal algo distinto de las especulaciones metafísicas; algo ligado a la ciencia social.

Es evidente la vinculación entre la teoría y la práctica. Para que una filosofía o un pensamiento quiera pueda contribuir a la transformación revolucionaria del mundo, es preciso que previamente, en la fase de la interpretación (que sigue siendo necesaria, por supuesto), logre una unión esencial entre los postulados teóricos y la práctica social que pretende interpretar y transformar. Sobre esto yo hemos hablado, y no hay por qué insistir. Si los filósofos quieren estar a la altura de los tiempos (que decía Ortega y Gasset), tienen que acompañiar su necrofílica manía de interpretar textos pretéritos con una minuciosa investigación de las condiciones sociales de nuestro tiempo. Este es el imperativo categórico de Marx, que ya ha dejado de ser de Marx para formar patrimonio del pensamiento humano.

II. Comunismo y socialismo

Pero la teoría no sólo necesita vincularse con la práctica social, sino también, y de modo urgente, con su propia práctica científica. Esto es lo que yo llamaba al comienzo el segundo nivel en que es preciso examinar el problema de la unión entre teoría y práctica. La comprensión de este nivel es de la máxima importancia para poder llegar a una cierta claridad acerca de conceptos tales como comunismo y socialismo.

Toda elaboración científica tiene, a grandes rasgos, dos fases. La primera fase corresponde a la teoría propiamente dicha donde se formulan de modo abstracto e hipotético los principios que guiarán la investigación. La segunda fase corresponde a la organización y el control del material empírico que servirá de apoyo a la teoría de la primera fase, con carácter comprobatorio y demostrativo. En la obra de Marx hay abundantes ejemplos de estas dos fases. Afortunadamente equivalen a lo que Marx llamaba el «orden de la exposición» y el «orden de la investigación». El orden de la investigación es el que se sigue en la recolección de los materiales, tanto teóricos como empíricos. Este orden es el que presentan los innumerables cuadernos de notas de Marx. El orden de la exposición es radicalmente distinto: no procede

cronológicamente, diacrónicamente, sino de modo sistemático y sincrónico. Este orden se guía por la exposición de la teoría –primera fase– que orientará la exposición; y procede de acuerdo a un plan lógico y metodológico. Y en la segunda fase se organizan los materiales recogidos en el orden de la investigación.

Es aquí donde se presenta la unión de la teoría y la práctica. Cuando una elaboración científica presenta una unión íntima y esencial entre la teoría que orienta la exposición y los materiales de la investigación, podemos decir que en ella se cumple la deseada unión de la teoría y la práctica. Es decir, la unión de la teoría con su propia práctica científica. Así, por ejemplo, en *El Capital*, donde se sigue un método hipotético deductivo, lo primero que se nos presenta son las grandes categorías abstractas que guiarán la exposición de Marx: mercancía, valor, valor de uso, valor de cambio, valor equivalencial, dinero, plusvalía. Después de despejado este panorama teórico, Marx pasa a la confrontación de la teoría con el material empírico, es decir, la práctica científica. Surgen así los grandes capítulos consagrados al examen de la maquinaria moderna y la gran industria, la división del trabajo, la acumulación originaria de capital, etc., donde los conceptos teóricos centrales, como el de plusvalía, son puestos a prueba. El concepto de capitalismo queda así perfectamente diseñado, con una teoría central, que lo define como el sistema de la obtención del máximo beneficio a costa de la extracción de plusvalía, y con abundante material empírico de apoyo. Si a este segundo nivel de la unión de teoría y práctica añadimos el primer nivel que antes caracterizamos con las *Tesis sobre Feuerbach*, y que consistía en la unión de la teoría científica con una práctica histórica en la cual debe incidir, entonces tendremos el ejemplo perfecto de científico social que realiza en sí mismo, con

el formidable ejemplo de su vida y su obra, la vinculación entre la teoría y la práctica.

El problema de la definición del socialismo y el comunismo debe ser examinado con esta perspectiva. Socialismo y comunismo son, en principio, dos conceptos generales, dos formas teóricas, y como tales tienen que ser referidas primero a esa condición teórica para después confrontarlas con las dos prácticas que hemos señalado: la práctica científica y la práctica histórica. La teoría formula al socialismo como un *modelo*, en el sentido epistemológico del término, y este modelo debe, por una parte, ser ilustrado con la mayor cantidad de datos empíricos posible, y por la otra, ser confrontado con la práctica social. Esto significa que es preciso arrojar claridad en tres niveles: 1º el nivel de la formulación teórica o modélica del socialismo; 2º el nivel de la investigación de los datos empíricos necesarios para dotar de contenido real el modelo; y 3º el nivel de la práctica social e histórica con la cual se debe confrontar la teoría.

En este sentido, uno puede preguntarse: ¿existe realmente un modelo teórico del socialismo? Los investigadores, marxistas o no, ¿han aportado los datos necesarios para el afianzamiento de ese modelo? Por último, en un mundo donde existen unas sociedades que se llaman a sí mismas socialistas, ¿existe realmente una encarnación del modelo socialista?

Yo creo que sí existe un modelo teórico de socialismo, aunque muy imperfecto. Más adelante señalaremos lo que debemos entender por «modelo». Por ahora basta decir que las grandes líneas teóricas del socialismo están lejos de haber sido trazadas con la nitidez deseada. Aparte de los postulados del viejo socialismo, que más que un modelo teórico era una aspiración más o

menos romántica y utópica, sólo en Marx y en parte de Lenin es posible encontrar algunos rastros de la teoría.

Para entender mejor lo que Marx pensaba del socialismo, conviene que miremos este concepto en relación con el de comunismo. Marx no nos ha dejado demasiados textos sobre esto. Tan sólo en el *Manifiesto del Partido Comunista* y en una serie de pasajes dispersos nos habla explícitamente sobre el tema. Elegiré un breve texto de 1843, el año en que precisamente Marx abrazó la causa comunista de una manera consciente. De inmediato, Marx se preguntó por la esencia del comunismo y su relación con la teoría del socialismo, tan en boga en aquellas fechas. En setiembre de ese año, Marx escribe a su amigo Ruge estas reveladoras palabras: «El comunismo no es en sí mismo otra cosa que la realización particular, unilateral, del principio socialista»[5]. Estas palabras merecen reflexión. El comunismo no es, pues, como tantos creen, una presunta «fase superior del socialismo». Es lo que suelen decir los Partidos Comunistas que giran en la órbita soviética. Pero no: el socialismo es la idea, el modelo, el proyecto, la estrategia; el comunismo es la práctica, la táctica, la tarea inmediata. Por eso decía Marx en *La ideología alemana* (1845-46) que el comunismo puede definirse como el «movimiento real». Y de ahí surge en Marx y en Engels la idea de la necesidad de un partido comunista como vanguardia práctica para trabajar por el logro de la idea socialista. Tal vez el único que comprendió bien esto fue Lenin; pero desgraciadamente, tanto Lenin como Marx han sido traicionados, unas veces por intereses ideológicos creados, otras por ignorancia. En este sentido Stalin, que era bastan-

5 MEW, vol. I, p. 344. Véase también K. Marx, *Oeuvres: Economie*, ed. établie par Maximilien Rubel, la Pléiade, París, 1965-68, vol. II, p. XL.

te ignorante en materia de marxismo y que estaba imbuido en el espíritu de esos manuales, que Lenin tanto detestaba, hizo mucho daño al desarrollo de la teoría marxista. Un daño que todos los deshielos no han podido detener definitivamente, porque los movimientos socialistas o comunistas del mundo entero siguen náufragos en la confusión de ambos términos. El socialismo, que es una idea a largo plazo, es confundido con la táctica a seguir, que es lo que Marx llamaba «comunismo». Por otra parte, el comunismo, que según Marx debe ser lo práctico e inmediato, es confundido con una presunta «fase superior» un tanto utópica. Frente a estas confusiones, es preciso que afirmemos de una vez por todas que el socialismo es la teoría y el comunismo es la práctica. Es decir, el comunismo, entendido como combate y movimiento real, es el arma que conquistará la sociedad socialista, que es el objetivo final. Esto nos lleva a plantearnos la necesidad de conceptuar al socialismo como modelo y utopía concreta.

III. El socialismo como utopía concreta

El socialismo es, en principio, un modelo teorético, si lo vemos desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia. Visto desde el punto de vista de la moderna filosofía social, especialmente la de los representantes de la Escuela de Francfort, el socialismo se presenta como una *utopía concreta*, término éste que fue forjado por Herbert Marcuse y Lezlek Kolakowski. Veamos ambos aspectos.

La moderna filosofía de la ciencia distingue dos grandes tipos de modelos: los teoréticos y los materiales. Un modelo teorético es una creación mental, pese a que pueda representar objetos reales. Tal es el caso, por ejemplo, del modelo de sociedad democrática dentro de la politología. «A su vez, un sistema real puede considerarse como *modelo material* de una teoría»[6]. Un modelo material es, por ejemplo, el modelo hidráulico de la economía de una región. También la sociedad capitalista, que consiste en un sistema real, es el modelo material que sustenta a una teoría como la expuesta por Marx en *El Capital*. Los modelos teoréticos se dividen en dos clases: los *modelos ideales*, que son aquellos

6 Cfr. Mario Bunge, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona, España, 1969, pp, 455-6

supuestos en una teoría, y los *modelos de interpretación* de una teoría abstracta. Estos últimos pueden ser conceptuales, factuales o mixtos[7].

Los que aquí nos interesan son los modelos teoréticos ideales. Estos se subdividen en *icónicos* y *simbólicos*. Un modelo icónico es, por ejemplo, la metáfora de la cerradura y la llave como modelo de las enzimas. *Y un modelo simbólico es el que está supuesto en la teoría marxista del socialismo*. Definimos, pues, al socialismo, como un modelo teorético, ideal y simbólico.

De nuevo aparece el tema de la vinculación entre la teoría y la práctica, pues la efectividad de un modelo teorético, como lo es la teoría de la sociedad capitalista, podrá medirse en relación al modelo material que la sustenta. Si hay desvinculación entre ambos modelos, estará rota la unidad de teoría y práctica, lo cual irá en detrimento de la teoría. Que es lo que ocurre, por ejemplo, con las teorías sociológicas del estructural-funcionalismo a propósito del moderno sistema social. O lo que ocurre con las teorías econométricas para interpretar la economía capitalista. O lo que acontece con las teorías económicas que no ven en la plusvalía otra cosa que la «ganancia» que legítimamente obtiene el capital, como si el capital poseyese, como decía Marx, una propiedad mágica y misteriosa que lo hiciera irradiar dinero, y como si la base del valor y de la ganancia no fuese el trabajo humano.

Ahora bien, el modelo del socialismo fue concebido por Marx sin tener aparentemente un modelo material de apoyo. Todavía

7 Un modelo conceptual es, por ejemplo, una interpretación aritmética de la teoría de grupos; un modelo factual es una interpretación física de la geometría euclidiana; y un modelo mixto es la teoría general de los automatismos. (Cfr. Bunge, *ibidem*)

hoy el modelo teorético del socialismo sigue sin contar con un sistema real y existente, un sistema material en el que sustentarse. Pues, como veremos más adelante, no puede decirse en rigor que hoy exista una sociedad socialista que sea la realización del modelo teorético de Marx. En este punto es donde conviene insertar el concepto de utopía concreta. Porque, aunque Marx no contase literalmente con un modelo material de apoyo (como creyeron contar otros utopistas como Tomás Moro o los icarianos), sin embargo él partía de una *predicción científica* basada en las tendencias de la sociedad capitalista desarrollada.

El concepto de utopía concreta ha sido forjado por varios autores contemporáneos, entre los que destacan Mannheim, Kolakowski y Marcuse. Pese a sus insuficiencias en lo que respecta al concepto marxista de *ideología*, en el libro de Mannheim titulado *Ideología y utopía* se encuentran abundantes precisiones que resultan muy útiles para el esclarecimiento de la utopía marxista. En el sentido en que caracterizaremos la utopía, Marx resulta ser uno de los grandes utopistas de la historia, lo que, como veremos, no le resta nada a su valor como científico. Mannheim nos dice que tanto la ideología como la utopía intentan trascender la realidad. Pero mientras que la ideología se forja como la consolidación ideal de la *topía* o realidad, la utopía intenta rebasarla, superarla dialécticamente. Ahora bien, hay dos tipos de utopías: las *absolutas* y las *relativas*. Las utopías absolutas son, sencillamente, aquellas que por su propia naturaleza son irrealizables. Son las quimeras, las fábulas, los mitos. En cambio, las utopías relativas son las realizables; y esto es así porque este pensamiento utópico, como en el caso de la teoría del socialismo de Marx, parte de una interpretación científica de la realidad existente para forjar una utopía que puede realizarse si los

revolucionarios examinan a fondo las tendencias de la sociedad capitalista, que son tendencias hacia su destrucción y extinción, y contribuyen de modo comunista a su exacerbación y agudización. Este y no otro es el sentido de la famosa «agudización de las contradicciones» de que hablaba Marx y que ha sido tan mal entendida por los revolucionarios de nuestro siglo. Mannheim nos dice que «utilizaremos el término (de utopía) en su sentido meramente relativo, entendiendo por utopía lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente»; y esto ocurre así precisamente porque todo partidario del orden existente desconoce «la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable sólo de modo relativo»[8].

Por esto Kolakowski nos habla de *utopía revolucionaria* y Marcuse de *utopía concreta*. Cuando los jóvenes universitarios de París escribían en 1968 sobre los muros de la ciudad las palabras: *Soyez réalistes: demandez l'impossible*[9], al pedir lo imposible en nombre de lo real estaban formulando con toda precisión la teoría de la utopía concreta y revolucionaria. Esta utopía, según Kolakowski, se presenta primeramente como una negación de la realidad, del orden existente. «Negar no es el opuesto de construir, sino de afirmar el orden existente», nos dice el filósofo polaco[10]. La utopía niega el orden existente, y con esto hace lo opuesto de lo que hace la ideología, término que en su genuino y estricto sentido marxista significa sistema de ideas y creencias destinadas a afirmar el orden de dominación y explotación

8 Véase mi ensayo sobre Manheim en mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, 6ª. ed., Nuestro Tiempo, México, 1978, p. 92.

9 Seamos realistas: exijamos lo imposible.

10 Véase mi libro *La plusvalía ideológica*, EBUC, UCV, Caracas, 3ª. Ed. 1977, *ab initio*.

existente[11]. En la utopía concreta, nos dice Marcuse, se realiza la vinculación entre la teoría y la práctica, porque niega la realidad existente pero parte de ella para diseñar otra realidad. Dicho de otro modo, una utopía concreta y revolucionaria como el socialismo de Marx es un modelo teorético y simbólico que se apoya sobre las tendencias observables en la sociedad capitalista. Nuestra utopía socialista actual debe consistir en lo mismo: en examinar a fondo las tendencias hacia la autodestrucción de la sociedad capitalista, y las tendencias a su superación en las sociedades colectivistas burocráticas, para llamar de algún modo a las sociedades *soi disant* socialistas.

11 *Ibidem, passim*.

IV. El modelo socialista

Vamos a intentar ahora delinear, de un modo muy sintético y apretado, las características fundamentales del modelo socialista. Esta es una tarea casi imposible, porque siempre se corre el riesgo de utopizar de modo absoluto o de dejar fuera algún elemento importante. En todo caso, si pecaremos de algo será de exclusión y no de inclusión, porque consideramos que las características siguientes pertenecen de modo total al modelo de una sociedad socialista.

1º) En la sociedad socialista deben desaparecer esos que Marx consideraba los tres grandes factores histórico-genéticos de la alienación humana, a saber: la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil. La propiedad privada debe extinguirse, no sólo en su aspecto material relativo a los medios de producción y de distribución, sino también en el aspecto espiritual; en los países llamados socialistas actuales se mantiene la propiedad privada de la conciencia y del derecho a la crítica y a la disensión. La división del trabajo debe ser superada por lo que Marx llamaba «el desarrollo universal (*all-seitige Entwicklung*) de las capacidades», de modo que aunque unos hombres se especialicen en determinados campos, la totalidad de los

hombres conozcan lo que hacen los especialistas. En cuanto a la producción mercantil, deberá extinguirse la economía mercantil y monetaria, porque mientras el dinero y el valor de cambio sigan siendo el módulo del tráfico humano, seguirá existiendo la explotación.

2º) La supresión de la propiedad privada también implica la supresión de la apropiación privada del sobreproducto social. En las sociedades de transición hacia el socialismo, la socialización de los medios de producción está todavía ligada a la apropiación privada del producto necesario en forma de salario, de cambio, de venta de la fuerza de trabajo por un salario en dinero[12]. En las actuales sociedades de economía planificada, como dice Ernest Mandel, subsiste una contradicción *social* basada en una contradicción *económica*: «El "trabajo" considerado como desarrollo integral de todas las posibilidades de cada individuo, y al mismo tiempo como servicio consciente del individuo a la sociedad, resulta una noción incompatible a la larga con la noción de "trabajo" como medio de "ganarse la vida", de asegurarse los medios de subsistencia o, llegado el caso, todas las mercancías y servicios que permiten satisfacer las necesidades individuales»[13].

3º) El socialismo necesita para poder iniciarse de *hombres cualitativamente nuevos*, que son los revolucionarios que han sabido, dentro de la vieja sociedad, formarse de acuerdo a un principio humanista para poder construir el socialismo. Esta idea procede de Lenin y del Che Guevara. Sin embargo, la revolución psicológica al nivel de toda la sociedad sólo podrá tener lugar cuando asistamos a la extinción de la economía monetaria gra-

12 Cfr. Ernest Mandel, *Tratado de Economía Marxista*, ERA, México, 1969, Cap. XVII, vol. II, *passim*.

13 *Ibidem,* II, p. 259.

cias a la producción de una abundancia de bienes y servicios. La conciencia socialista, que no debe considerarse como un simple «reflejo» de la revolución económica, sólo podrá lograrse cuando se supere la *realidad cuotidiana de una distribución racionada por el dinero*[14]. Este problema no ha sido superado en las actuales sociedades de transición hacia el socialismo, y no sólo por las «supervivencias capitalistas», sino por motivos estructurales que conciernen al funcionamiento específico de esas sociedades.

4º) También tiene que desaparecer la mentalidad adquisitiva de los individuos como móvil esencial del comportamiento económico. Este fenómeno tendrá que producirse en todas las zonas de la psique humana, que según Freud se compone de conciencia, preconciencia e inconsciencia. Al nivel de la conciencia, se deberá tomar una actitud revolucionaria y transformadora, íntimamente ligada con el conocimiento del funcionamiento de la sociedad, al revés de lo que ocurre en los niveles medios y bajos de la sociedad actual, en la que el Estado funciona como un ente incomprensible e inaccesible. Al nivel de la preconciencia, deben ser desterradas todas las representaciones ideológicas de la antigua sociedad; o dicho más fuertemente, deberá desaparecer la ideología misma, en el sentido de concepción del mundo de las clases dominantes; al desaparecer las clases, desaparecerá la ideología de clase, que será sustituida por una representación del mundo destinada a comprenderlo y no a justificar un orden de explotación. Al desaparecer la explotación, desaparecerá toda ideología justificadora de la misma. Althusser afirma que en la sociedad socialista «no puede no haber ideología», cosa que aceptamos, pero que debe matizarse de la siguiente forma: la representación del mundo no será primordialmente ideológica,

14 E. Mandel, *Ibidem*, II, p.260.

sino espiritual. La ideología no será la forma ideal dominante. Y al nivel de la inconsciencia, al desaparecer de los medios de comunicación y de educación individual y colectiva la ideología represiva y consumista, desaparecerán las represiones oscuras que condicionan al hombre a la lealtad incandente hacia una sociedad explotadora. Como dice Mandel en feliz metáfora (que es más que una metáfora), la sociedad dejará de ser madrastra para convertirse en madre generosa, y esto incidirá en la inconsciencia de los individuos.

5º) «El nuevo modo de vida sólo puede nacer de una *integración* de un nuevo modo de producción y de un nuevo modo de distribución»[15]. Se debe cambiar la noción de propiedad. En las actuales sociedades de transición hacia el socialismo, la propiedad se entiende como propiedad colectiva; pero esto no es un principio socialista. El verdadero principio socialista implica la propiedad de todos los miembros *individuales* de la colectividad.

6º) La economía deberá estar orientada hada la satisfacción de las necesidades de todos los individuos. Esto significa que la economía deberá basarse en la vigencia universal del valor de uso y en la desaparición de los valores de cambio como elemento dominante de la economía. En las actuales sociedades de transición existe lo que se llama el «salario social», que consiste en la socialización de los costos. Este salario social prefigura la nueva economía orientada hacia la satisfacción de todas las necesidades individuales.

7º) Tiene que haber un desarrollo prodigioso de las fuerzas productivas, a fin de satisfacer todas las necesidades de los indi-

15 Ibídem, II, p. 261.

viduos. Este desarrollo forma parte de la extinción del capitalismo desarrollado, cuyas fuerzas productivas enormes entrarán en conflicto con las relaciones de producción, basadas en la obtención del máximo beneficio privado y en la expoliación de la fuerza de trabajo. La riqueza generada por las fuerzas productivas tiene que distribuirse según las necesidades, y no exigirá, como en el capitalismo, una cantidad de trabajo exactamente medida.

8º) Los servicios sociales tendrán también que regirse de acuerdo a las necesidades individuales. En las actuales sociedades, donde funcionan como principios socializadores cosas tales como los hospitales gratuitos, se ha observado que los pacientes provenientes de clases superiores o adineradas son tratados con mayor dedicación por los médicos, en tanto que los pacientes de las clases inferiores son relegados a los estudiantes. Esta preferencia no es siempre consciente, y sólo podrá desaparecer con la misma sociedad de clases.

9º) La automatización progresiva hará inútil la utilización del trabajo humano vivo entendido como fuerza de trabajo que crea valor y que requiere de un salario. Con la socialización de las empresas, desaparecerá la necesidad de los cálculos en dinero efectivo, que será reemplazado por la llamada «moneda ideal». Igualmente, la socialización de los servicios obligará a la economía monetaria a concretarse y limitarse a los «servicios personales», y aún así, éstos tendrán que prescindir de las antiguas relaciones monetarias derivadas de la desigualdad social. Cosas como la distribución del pan, la leche y los periódicos pasarían a ser servicios públicos gratuitos. Esto, como dice Mandel, desencadenaría una revolución psicológica sin precedentes en la historia de la humanidad, esa historia de 7.000 años de explotación.

Desaparecerían la inseguridad y la inestabilidad de la existencia material. Desaparecería igualmente el apego a la propiedad privada, y el hombre nuevo socialista consideraría tan «natural» la solidaridad con sus semejantes como hoy se considera natural el esfuerzo de triunfar individualmente a expensas de los demás.

10º) Esa segunda naturaleza humana que es la «cultura» estará integrada de modo natural a la estructura biológica del ser humano y a su estructura psicológica. La «cultura», que en la antigua sociedad era patrimonio de las clases pudientes, se socializará de tal modo que será patrimonio de cada individuo. Las viejas enseñanzas de los humanistas clásicos serán revalorizadas en lo que tienen de examen de la esencia del hombre y su dignificación, y serán despojadas de su carácter clasista. El hombre culto se identificará como ser social, porque aprenderá a saber que lo es no sólo en un sentido socioeconómico, sino también biológico, pues la estructura del cuerpo humano y sus funciones –en especial la psicológica y la sexual– necesitan esencialmente de otros seres humanos para realizarse.

11º) La guerra como solución «demasiado humana» a los problemas económicos y políticos desaparecería. La teoría de que la guerra es necesaria proviene de cierta psicología ya superada que nos habla del «instinto de agresión» o del «instinto de destrucción». La biología contemporánea ha rechazado esta tesis, así como también la moderna psicología. Una psicóloga como Lauretta Bender ha demostrado que la agresión, en lugar de ser «innata» en el niño es producto de ciertas deficiencias que existen en las relaciones entre el niño y el medio ambiente. Por otra parte, como el socialismo por definición será un fenómeno mundial, desaparecerá la división actual del mundo en zonas de influencia

o bloques económico-políticos, con lo cual desaparecerá a su vez la guerra imperialista que hoy practican todas las grandes potencias, y aun otras que no son tan grandes.

12º) También se extinguirá la sociedad de clases. Tanto la burguesía como el proletariado, así como otros estratos sociales que hay en la sociedad contemporánea, llegarán a la igualación universal bajo el principio marxista de: «A cada quien según sus capacidades; de cada quien, según sus necesidades», como dice la *Crítica del Programa de Gotha*. La burguesía habrá cumplido su papel histórico, que fue revolucionario, y el proletariado se realizará negándose histórica y dialécticamente. Las clases marginadas dejarán de ser tales para incorporarse al aparato productivo de la sociedad. Paradójicamente, esta igualación de las clases estará sustentada por la desigualdad entre los individuos, y el derecho burgués, que es un derecho igual, deberá ser sustituido por un derecho desigual, como decía Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. «Paradójicamente, lo que aparece como fin del socialismo es, precisamente, el desarrollo integral de la *desigualdad* entre los hombres, de la desigualdad de sus aspiraciones y potencialidades, de la desigualdad de sus personalidades. Pero esta desigualdad personal no significará ya diferencia de poder económico; no implicará ya desigualdad de derechos o privilegios materiales. Sólo podrá extenderse en un clima de igualdad económica y material»[16].

13º) El Estado, que se define por su contenido de clase, desaparecerá con la desaparición de las clases mismas. Marx había previsto una fase de transición en la que dominaría la dictadura del proletariado. Pero esta noción también tendrá que agotarse,

16 Mandel, Ibidem, II, pp. 277-8..

porque es una dictadura de clase, tan sólo forjada para oponerse a la dictadura de la burguesía. Por otra parte, según Marx el Estado tendría que tender hacia su progresiva desaparición. En las actuales sociedades en transición hacia el socialismo es una contradicción la presencia de un Estado que es cada vez más poderoso y omnipotente. La autogestión de todas las fuerzas sociales deberá reemplazar al Estado.

14º) Toda la sociedad deberá disponer de un tiempo libre o de ocio lo suficientemente grande como para que cada individuo pueda realizar lo que antes era privilegio de un solo sector, a saber, la adquisición de conocimientos tanto humanísticos como científicos. De este modo la sociedad podría asumir su propio control, ejercido por un número cada vez mayor de individuos. Y esta sería la solución *técnica*, como dice Mandel, para la extinción progresiva del Estado. Y también sería la solución para el final de la etapa en que vivimos, donde todos los ocios están comercializados, y donde el tiempo libre está sometido a la misma ideología del tiempo de trabajo, esto es, la ideología mercantil.

15º) Con la automatización, la jornada de trabajo se verá reducida drásticamente, y el trabajo mismo no será medido por el rasero del salario. La actual sociedad presenta síntomas claros en este sentido. En los Estados Unidos, la duración del tiempo semanal de trabajo era de 70 horas en 1850, de 60 en 1900, de 44 en 1940, de 40 en 1950 y de 37,5 en 1960.

16º) La valorización del ocio estará íntimamente ligada al problema de la *socialización de los costos*. Es muy fácil y barato satisfacer a millones de ciudadanos con programas de televisión estandarizados, con películas de poca calidad, con programas radiales de baja categoría. Es mucho más costoso ofrecer televisión de gran

calidad, con sentido paidético y andragógico, producciones teatrales de altura, programas radiales que despierten la conciencia de los individuos en lugar de adormecerla. Se pasaría del consumo al disfrute, y de la información a la formación.

17º) Consecuencia de la valorización del ocio será la autogestión de todos los individuos trabajadores. A menudo, en nuestra sociedad, se arguye que «los obreros no tienen muchos deseos de dirigir sus empresas», como lo ha dicho Jean Herst. Pero esa observación concierne tan sólo a experimentos de cogestión obrera en plena economía capitalista y a ciertos experimentos de las sociedades en transición hacia el socialismo. En ambos casos, cuando el obrero va a las «reuniones» donde aparentemente va a tener un papel ductor, en el fondo sabe que de antemano su destino está fijado y que no hallará nada decisivo. Sin embargo, en Yugoslavia, donde las empresas le ofrecen al obrero la posibilidad real y positiva de dirigirlas, se observa una afluencia cada vez mayor de individuos en los consejos obreros. Autores tan diversos como los franceses Touraine y Dofuy, o como los norteamericanos Meier y Viteles, reconocen que los trabajadores buscan en la empresa ocasiones de autodeterminación[17].

18º) El crecimiento económico, la expansión de las fuerzas productivas, no será un fin en sí mismo; es decir, no será un crecimiento *ad infinitum*[18], sino que se detendrá cada vez que sean colmadas las necesidades de todos los individuos, y se acelerará cuando las necesidades lo exijan. Al suspenderse la economía de mercado, el problema de las inversiones quedará cualitativamente transformado. Los productores de bienes de producción

17 Mandel, *Ibidem*, II, p. 281.

18 Hacia el infinito.

tendrían los mismos derechos que los productores de bienes de consumo, y los productos de su trabajo no tendrían que venderse en un mercado, sino que servirían para renovar la existencia gastada de máquinas, materias primas, productos auxiliares que son necesarios para la renovación de la producción.

19º) Como dice genialmente Marx en sus *Grundrisse*[19]: «Si la masa obrera se apropia de su propio sobretrabajo –y si el tiempo *disponible* deja por ello de tener una existencia *contradictoria*– el tiempo de trabajo necesario será por una parte limitado [medido] por las necesidades del individuo social, y el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, crecerá, por otra, tan rápidamente que se incrementarán los ocios de todos, a pesar de que la producción se oriente hacia la riqueza de todos. Porque la riqueza real no es más que la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. POR CONSIGUIENTE, EL PATRÓN DE LA RIQUEZA NO SERÁ YA EL TIEMPO DE TRABAJO, SINO EL OCIO»[20]. Estas palabras de Marx no necesitan comentario, pues son bastante elocuentes en lo que se refiere a la desalienación en la sociedad socialista, que desgraciadamente está tan lejos aún de haberse alcanzado.

20º) Dos tipos de alienación, que en el fondo son uno solo, deberán desaparecer en la sociedad socialista. Por una parte, la alienación de los trabajadores sólo se extinguirá cuando los individuos «se sientan consciente y espontáneamente propietarios de los productos de su trabajo y dueños de sus condiciones de trabajo. Exige, pues, una autogestión real de los productores, y una abundancia real de bienes y servicios que cubra todas las necesi-

19 N.T.: *Borradores*.

20 K. Marx. Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, MEGA, Moscú, 1939, pp. 593-596

dades esenciales y lo esencial de todas las necesidades»[21].

Por otra parte, los intelectuales no sufrirán como una enajenación esa separación entre la teoría y la praxis que sufren en la actual sociedad, y que los obliga a ser unos seres desequilibrados, sometidos al diario desprecio de un sistema que no valoriza su aporte sino en la medida en que ese aporte fortalece al sistema en todas sus coordenadas de consumo y ganancia. Desde Kierkegaard hasta los existencialistas, el hombre ha sido definido como el ser con angustia, el hombre a la deriva. Los filósofos tienen razón, porque por una vez han interpretado realmente el mundo. El intelectual tendrá que vivir una vida armoniosa consigo mismo, en la que no incidan las contradicciones de una sociedad en la que el trabajo intelectual es considerado tan sólo como un factor de apoyo del sistema, y en armonía con una sociedad en la que él contribuye como una fuerza productiva destinada a la clarificación de las conciencias y al desarrollo de la sensibilidad. El artista, por ejemplo, integrará su trabajo a la colectividad, tal como se hacía en los tiempos de la Grecia antigua, cuando bajo Pericles todos los artistas estaban al servicio de la democracia. Tal es el sentido de un nuevo humanismo.

21º) Por las razones anteriores, en la sociedad socialista se realizará lo que Marx llamaba «la superación del trabajo» (*Aufhebung der Arbeit*). Naturalmente, los hombres seguirán trabajando, pues es constitutivo del ser humano la necesidad de actuar, de trabajar el mundo. Pero el trabajo como *tripalium*, como instrumento de tortura que el hombre se ve obligado a realizar a cambio de un salario que lo explota, desaparecerá. El viejo trabajo, como decía Engels, quedará relegado a la «prehistoria huma-

21 Mandel, Ibidem, II, p. 285.

na». Durante mucho tiempo se ha presentado al *homo faber*, al hombre que produce instrumentos de trabajo, como el verdadero creador de la civilización y la cultura humanas. Sin embargo, el holandés Huizinga, en su hermoso libro *Homo ludens*[22], ha demostrado que el verdadero creador de la cultura es el hombre que juega, el hombre cuya actividad consiste en la libre creación de formas nuevas. La antropología contemporánea da la razón a Marx en lo que respecta a la teoría de que el hombre primitivo era una combinación de *homo faber* y *homo ludens*, y de que con el tiempo y el surgimiento del factor de alienación que es la división del trabajo, unos hombres quedaron relegados a la tarea fabril, mientras otros, los menos numerosos pero los más poderosos económicamente, pudieron dedicarse a ser *homines ludens*[23], hombres que juegan y crean libremente cultura. El socialismo deberá superar esta división propia de la sociedad de clases, y unir en una sola esencia humana la actividad creadora y la actividad fabril. Ciertos intérpretes positivistas del marxismo han lanzado la peregrina idea de que en la sociedad socialista seguirían existiendo las mismas «leyes de bronce» económicas, pero con la diferencia de que ahora el hombre tendría conciencia de ellas y las «utilizaría en su provecho», siguiendo la consigna de Hegel según la cual la libertad no es otra cosa que «la toma de conciencia de la necesidad». Sin embargo, Marx fue muy claro cuando dijo que el reino de la libertad comienza *más allá* del de la necesidad. Como escribió Marx: «El reino de la libertad sólo comienza, en efecto, allí donde desaparece el trabajo impuesto por el desamparo y por la penalidad exterior; por la naturaleza de las cosas se encuentra más allá de la esfera de la producción

22 N.T.: hombre lúdico.

23 N.T. hombres lúdicos.

material propiamente dicha»[24].

Con las veintiuna características antes señaladas pueden construirse un modelo de socialismo, una utopía concreta que sirva de norte estratégico a los revolucionarios. Es posible que haya escapado algún rasgo importante, pero en todo caso los incluidos son todos esenciales. Lo fundamental es comprender que todas estas líneas teóricas tienen estrecha relación con la práctica, y aunque a primera vista pudieran parecer una utopía absoluta, la verdad es que se fundamentan en la observación de las de las modernas sociedades desarrolladas.

24 K. Marx, *Das Kapital*, III, 2. Véase Mandel, op. cit., II, pp. 289-291.

V. La predicción de Marx sobre el surgimiento del socialismo

Es corriente oír la opinión de filósofos y científicos del área capitalista, de que la predicción de Marx, según la cual la sociedad socialista habría de surgir del desgarramiento de la sociedad capitalista altamente desarrollada, consiste en una falsa predicción. Para afirmarlo, se basan en dos hechos. En primer término, el socialismo hoy existente no surgió de sociedades capitalistas altamente desarrolladas. Desde la revolución rusa hasta la revolución cubana, los movimientos socialistas triunfantes han partido de condiciones de subdesarrollo o infradesarrollo capitalista. La segunda objeción es la que afirma que las presuntas «contradicciones» del capitalismo no han estallado en absoluto, y que el capitalismo está hoy más fuerte que nunca, e incluso ha solucionado muchos de sus problemas de alienación a través de cosas como el *Welfare State* o Estado de Bienestar. La cosa se complica más aún si consideramos que teóricos comunistas, empeñados en justificar históricamente el «socialismo» de sus países, han elaborado teorías *ad hoc*, la más célebre de las cuales es la de Lenin, que explica la revolución rusa con la teoría del «eslabón más débil», que es como decir que la revolución de octubre pudo darse porque Rusia representaba, dentro del mundo capitalista, la parte más delgada de una tensa cadena.

Yo pienso que todas estas posiciones están equivocadas. Creo, en lo que respecta a la primera, que se basa en una interpretación errónea del pensamiento de Marx y en una confusión acerca de lo que significa el término «sociedad socialista». En lo que respecta a la segunda posición, según la cual el capitalismo encuentra constantemente y hasta el infinito nuevas «energías morfogenéticas» (para decirlo con el término de Spengler), es sencillamente una tesis ideológica carente de base científica y destinada a justificar el sistema y a consagrarlo como algo «eterno» y «natural» perteneciente a la condición humana. Y en cuanto a los teóricos comunistas que pretenden justificar sus respectivas revoluciones, también sus tesis son ideológicas y han sido inventadas para poder afirmar que sus sociedades son auténticamente socialistas. La teoría leninista del eslabón más débil podrá servir para explicar el caso específico de la revolución rusa, pero no para explicar el surgimiento de una sociedad socialista, por la sencilla razón de que la Unión Soviética no es una sociedad que en su fase actual, y tanto más en la época de Lenin, pueda llamarse auténticamente socialista.

Aún hay un cuarto grupo de opiniones, que podríamos llamar pesimistas, que afirman que la alienación es un fenómeno inevitable en toda sociedad industrial avanzada, tanto si es de signo capitalista como si es de signo socialista. Esta tesis pesimista parte de una concepción resignada de la naturaleza humana, una visión antropológica según la cual en la sociedad industrial es inevitable el poder de los objetos sobre los hombres, así como es inevitable la alienación de las necesidades siempre nuevas y destinadas al consumo de mercancías. Esta tesis también es por completo ideológica, porque parte del supuesto de que los actuales sistemas económicos, que están basados en la producción mercantil

y monetaria, no pueden evolucionar hacia una sociedad que, aún siendo industrialmente desarrollada, no se base en la producción de mercancías. Ya Marx, en su juventud, se había encargado de refutar esta tesis a través de objeciones a Hegel. Marx criticaba la idea hegeliana según la cual hay identidad entre *alienación* del hombre y *objetivación* del hombre. El hecho de que en la sociedad capitalista el trabajo del hombre se objetiviza en mercancías, con lo cual se aliena, no implica en modo alguno el que no pueda haber una sociedad en la que el trabajo del hombre se objetivice en puros valores de uso, no destinados al intercambio mercantil sino a la satisfacción de las necesidades humanas. Decir que esto no puede ocurrir es condenar a la sociedad actual al inmovilismo histórico más irracional. La socialización de muchos servicios en la sociedad capitalista y en la de transición hacia el socialismo, es signo evidente de que dentro de la vieja sociedad se va abriendo paso la nueva, que sólo surgirá plenamente cuando, como decían Marx y Lenin, esa socialización deje de estar en contradicción con el modo privado de apropiación.

Yo no veo que Marx se haya equivocado en su predicción científica sobre el surgimiento del socialismo dentro del capitalismo altamente desarrollado. Podemos admitir que se equivocó al señalar el plazo para que este fenómeno ocurriera. Desde el punto de vista político, la predicción de Marx daba un plazo demasiado corto para el surgimiento del socialismo, y en todo caso no contemplaba con el debido rigor la necesidad histórica de las sociedades de transición. Pero desde el punto de vista *socioeconómico* la predicción sigue siendo totalmente válida. En este punto hay que distinguir dos aspectos: el relacionado con las actuales sociedades de transición, y el relacionado con la actual sociedad capitalista.

El hecho de que en nuestro siglo se hayan dado revoluciones autodenominadas socialistas, surgidas en sociedades capitalistas no desarrolladas, no invalida en absoluto la tesis de Marx. Por el contrario, la refuerza. Precisamente por no haber surgido esas revoluciones como resultado de las contradicciones de una sociedad capitalista desarrollada, no han alcanzado aún un *status* que pueda llamarse auténticamente socialista. La dictadura del proletariado, que Marx preveía para las sociedades de transición, ha sido sustituida por una dictadura de la burocracia, que a su vez crea una nueva lucha de clases. El Estado, en lugar de tender a su desaparición, como quería Marx, se ha fortalecido enormemente y se ha convertido en instrumento de dominación clasista. Sigue existiendo la economía mercantil y monetaria, con lo cual la fuerza de trabajo sigue siendo explotada y sigue estando bajo la dominación del salario, que es la principal fuente de alienación del trabajo. La ideología, en lugar de desaparecer progresivamente, se ha incrementado, no sólo con el dominio espiritual de una clase sobre otra, sino a través de un cúmulo de producciones intelectuales destinadas a catequizar y uniformar las conciencias. Se ha instituido la negación de la propiedad privada de los medios de producción, menos la de ese medio de producción importantísimo que es el intelecto y la conciencia del hombre, con lo cual la sociedad se ha visto desgarrada por la disidencia de artistas y científicos, que buscan desesperadamente, con riesgo de sus vidas, huir hacia otras latitudes donde puedan pensar más libremente. Los artistas y científicos disidentes de la sociedad capitalista viven dentro de ella y practican tranquilamente su disidencia, salvo algunos casos extremos en que son perseguidos policialmente. Los disidentes de la sociedad «socialista» no pueden en absoluto vivir dentro de ella, porque

son objeto de persecución y confinamiento, y su única aspiración es huir al Occidente. Es lamentable tener que reconocerlo, pero es así. Y la razón de esto hay que decirla en tono fuerte: la actual sociedad capitalista es objetivamente más revolucionaria que la llamada sociedad socialista.

De manera, pues, que no es una objeción contra Marx el presunto surgimiento de sociedades socialistas en países capitalistas poco desarrollados, por la razón simple de que esas sociedades no pueden denominarse realmente socialistas. Esto no significa que haya que negar de plano las diversas conquistas logradas por los países de régimen comunista; pero en ninguna parte, hasta ahora, se ha realizado el modelo marxista de socialismo.

La segunda objeción de importancia a la predicción de Marx es la que afirma que el sistema capitalista, como modelo material de su propio modelo teórico, está más afianzado que nunca, y que es ilusorio pensar, como pensaba Marx, que esté vecina su decadencia o su destrucción. Sin embargo, esto no lo sostiene hoy ningún economista serio. Tan sólo los sociólogos del estructural-funcionalismo se empeñan en presentarnos un modelo de «sistema social» (Parsons) dentro del cual lo que Marx llama contradicciones deben entenderse como simples e inocentes «disfunciones» superables por la dinámica del propio sistema. Las luchas racistas en Norteamérica son miradas como simples disfunciones que no revisten carácter profundo. Igual ocurrió cuando la bestial matanza de My Lai en la guerra de Vietnam: los asesinos fueron declarados dementes, pero con ello se puso a salvo al sistema social que, para mantener una economía de guerra, envió a esos soldados a pelear contra un pueblo que, por fortuna, se defendió y triunfó heroicamente; lo que constituye una de las

páginas más negras en la historia del imperialismo. Igual ocurre con la delincuencia común generalizada, con la venalidad de la vida y con el aumento impresionante del consumo de drogas; drogas que, por cierto, no se limitan a los fármacos que trafican ilegalmente, sino a esos fármacos ideológicos que circulan libremente en los medios de comunicación y que le dan más que nunca la razón a Marx cuando caracterizaba a la sociedad capitalista, al comienzo de su libro máximo, como «un descomunal almacén de mercancías». Hasta los propios economistas burgueses, como el inteligente Galbraith, reconocen estos factores como conflictivos, según escribe en su libro *The afluent Society*[25]. Sólo los sociólogos del sistema, con sus sofisticadas computadoras –Wright Milis hablaba de «sociología IBM»– se empeñan en justificar este orden de cosas.

Desde la época del capitalismo de libre competencia, que se caracterizaba por el monopolio industrial de la Gran Bretaña, hasta el actual período de auge imperialista, el capitalismo presenta una serie de rasgos que indican su decadencia y futura desaparición. La situación es tan desesperada que se puede medir por el afán atormentador que existe hoy por lograr, más que nunca, la maximización de las ganancias, la obtención de sobreganancias: es una carrera loca que no puede continuar hasta el infinito. La economía en general se ha cartelizado, y la fusión entre el Estado y los monopolios es cada vez más creciente. Por otra parte, esa especie de salvación provisional del capitalismo que es la economía de armamentos y de guerra se está transformando en un *boomerang* que puede destruir el sistema. Como dice Mandel, el capitalismo en decadencia es incapaz de explotar de modo «normal» el conjunto de los enormes volúmenes de ca-

25 N.T.: La sociedad de la opulencia.

pitales que ha acumulado. Ahora bien, el capitalismo no puede existir sin una expansión constante de esa base. Tiene entonces que buscar lo que se llama «mercados de reemplazo» que puedan asegurar aquella expansión. «La economía de armamentos, la economía de guerra, representan los mercados de reemplazo esenciales que el sistema de producción capitalista ha encontrado en su época de decadencia»[26]. La crisis económica que representó el *Crack* de 1929-32 sólo pudo superarse en la industria pesada con el rearme alemán, que significó el rearme internacional. En Norteamérica, sólo el rearme acelerado después de 1940 permitió eliminar el estancamiento a nivel del subempleo de la industria pesada. De este modo, los pedidos de guerra hechos durante la segunda guerra mundial en los Estados Unidos, se elevaron a la astronómica cifra de 175.000 millones de dólares, es decir, 17 veces el presupuesto anual actual de Venezuela; de esa cantidad, un 67,2% fueron a parar a cien *trusts* monopolistas, casi todos de industria pesada. De igual forma, durante la guerra de Corea, entre 1950 y 1953, las cien sociedades norteamericanas más fuertes recibieron el 64%. Ahora bien, esta economía de guerra no sirve sólo para buscar «mercados de reemplazo», sino para ampliar los mercados reales. Tanto el Estado como los monopolios con él fundidos se reparten el botín de los territorios ocupados y conquistados. Pero todo esto encierra una grave contradicción, pues la creación de un sector permanente y *creciente* de armamento en el interior de la economía capitalista genera otro fenómeno característico de la época de decadencia del capitalismo, a saber, la tendencia permanente a la inflación monetaria, en medio de la cual estamos hoy sumergidos. Desde 1929 hasta ahora, el capitalismo ha sufrido unas cinco crisis periódi-

26 E. Mandel, op. cit., Cap. XIV *passim*.

cas estructurales, aunque ninguna tan grave como la de 1929, que sólo pudo ser superada con el rearme mundial. ¿Qué de extraño tendría hoy, cuando se acentúa la escasez de productos energéticos y la inflación es galopante, que el capitalismo buscara su salvación con una nueva guerra imperialista?

A todo esto se une la exacerbación potencial de la lucha de clases. Frente a este fenómeno, la burguesía capitalista sólo sabe oponer dos cosas: el *Welfare State*[27] y el fascismo. El Estado de Bienestar no es sino una versión dulcificada del fascismo. La economía fascista contiene importantes elementos del Estado de Bienestar. «La economía del *Welfare State* se transforma tendencialmente en economía de rearme, introduciendo a veces una serie de fenómenos típicos de la economía fascista, incluso en los países capitalistas más ricos: restricciones del consumo civil y de la producción de bienes de consumo; ahorro forzoso; financiamiento del rearme con los haberes de las cajas de seguridad social, etc.»[28].

Por otra parte, se exacerba cada día más la vieja contradicción del capitalismo: la coexistencia, nada pacífica, de la socialización de la producción y la apropiación privada. La socialización de la producción es la principal tendencia que augura un futuro socialista. Pero no es todavía socialismo, porque no se puede ser «un poquito socialista», de la misma forma que una mujer no puede estar «un poquito embarazada». Hace falta que desaparezca la apropiación privada, y estamos seguros de que no desaparecerá sin antes dejar tras sí un océano de sangre.

---

27 N.T. Estado de Bienestar.

28 *Ibídem*.

Finalmente, otro rasgo de la decadencia del capitalismo es su incapacidad creciente para ayudar desinteresadamente a la industrialización de los países subdesarrollados. Estos países, que constituyen una aberración histórica generada por el capitalismo y su mercado mundial, se convierten cada día más en la conciencia mala del capitalismo desarrollado. Nunca en la historia ha sido tan patente la diferencia entre países ricos y países pobres, al mismo tiempo que hay una enorme riqueza mundial. Esto implica una contradicción social de gran envergadura que constituye otro síntoma de descomposición.

Las anteriores consideraciones, que distan de ser exhaustivas, bastan para negar la tesis de un capitalismo que no conoce la decadencia. Es cierto que la economía capitalista hasta ahora ha sabido crearse a sí misma nuevos mercados que la ayuden a superar sus crisis periódicas. Pero tendrá que llegar un momento en el que la crisis sea universal e insalvable. Es de desear que no se produzca entonces un holocausto bélico.

El filósofo francés Jean Francois Revel escribió un famoso y tendencioso libro titulado *Ni Marx ni Jesús*, donde aseguraba que «la revolución mundial ya ha empezado en los Estados Unidos». El libro es tendencioso y hasta reaccionario por cuanto condena al inmovilismo a los países subdesarrollados, a quienes no reconoce papel alguno dentro de la revolución mundial. Sin embargo, tal vez acierta al decir que esa revolución ha comenzado en el país que, según Marx, representaba el capitalismo *à l'etat pur*[29]. La predicción de Marx sigue vigente.

29 N.T.: en estado puro.

VI. Socialismo y humanismo

Uno de los ingredientes fundamentales del modelo socialista es su contenido humanístico. Deliberadamente he dejado para el final este problema, porque me parece que es la coronación de la idea socialista. El humanismo de la sociedad capitalista es artificial porque no alcanza a todos los individuos humanos, sino tan sólo a grupos privilegiados. El humanismo de las sociedades de transición hacia el socialismo es también inexistente, porque parte del principio colectivista según el cual es preciso borrar del mapa humano las individualidades porque ese es un residuo «burgués». El hombre común y corriente de la sociedad capitalista vive en una atmósfera de constante deshumanización, en una alienación que, como decía Marx en 1844, separa al hombre de su propia actividad productiva y vuelve en contra suyo todos los objetos creados por él. Y el hombre de la sociedad de transición vive bajo el imperio de una ideología que tiende a despersonalizarlo, a volverlo gregario, como si se tratase de una hormiga. En ambos casos se hace patente la necesidad de elaborar una *teoría marxista de la desalienación*, implícita en el modelo socialista de Marx. Por supuesto, primero hay que elaborar una teoría marxista de la alienación, en base a los textos de Marx y de

la ciencia posterior a Marx[30].

Pero antes conviene ponernos en claro acerca de lo que se debe entender por humanismo. El humanismo es una idea de la cultura europea –es decir, desde Homero hasta ahora– y ha revestido diversas formas a lo largo de los siglos y las culturas. Ya en los poemas homéricos y hesiódicos había abundantes reflexiones sobre la naturaleza humana y, como dice Werner Jaeger, se había creado un ideal paidético, educador del ser humano. En líricos griegos como Píndaro o Teognis, que eran aristócratas, hay también el ideal de la *aristeia*, es decir, la condición del hombre física y espiritualmente superior, cosa que podía lograrse a través una educación severa y estricta que comprendiese, además de la formación física, el estudio de lo que hoy llamamos «humanidades», es decir, el tesoro cultural de los antepasados. Entre los filósofos presocráticos hay también reflexiones sobre lo humano, en especial en relación con los dioses. Los dioses griegos eran como una forma de humanidad superior, y por eso eran antropomórficos. Jenófanes dice por eso que si los leones pudieran concebir dioses, les darían forma de leones. Posteriormente, entre los sofistas también abundaron las consideraciones sobre la naturaleza humana. Bastaría recordar la célebre y misteriosa sentencia de Protágoras, que cita Platón en el *Teeteto* (161 c): *panton chrematon anthropon metron einai*, «el hombre es la medida de

30 Es lo que he tratado de hacer en un vasto libro que aún no he terminado de escribir, y que se titula *La alienación como sistema*, donde se estudia el problema de la alienación en toda la obra de Marx. Pues muchos marxistas europeos y latinoamericanos se equivocan radicalmente cuando afirman que la alienación sólo fue un tema de la juventud de Marx. Yo pruebo objetivamente que está en toda la obra de Marx. Adelantos de este libro han aparecido en mi libro *Marx y la alienación* (Monte Ávila, Caracas, 1974) y *Belleza y Revolución* (Vadell, Ca racas, 1979).

todas las cosas». Esto significa, desde el punto de vista ontológico, que el hombre es el rey de la creación, por cuanto todas las cosas del mundo tienen su coronación en el hombre, que no sólo es un ser natural como los demás sino que es el único capaz de crear cultura e historia. Y desde el punto de vista gnoseológico, significa que la matriz para conocer el mundo es la mente del hombre. La sentencia protagórica ha hecho correr mucha tinta erudita y tiene una serie de implicaciones que no podemos tratar aquí. En Platón y Aristóteles hay también una filosofía del hombre, que es lo que en griego se llama *antropología*. Platón, en su *República*, traza un cuadro inflexible de lo que debe ser la educación ciudadana. El tipo de hombre que él concebía era el hombre político, en el sentido de que cada individuo debía servir a la *pólis* o ciudad-estado. Se trataba de crear una figura humana que fuese armoniosa por dentro de sí misma y que por eso mismo estuviese al servicio de la comunidad. La filosofía de Platón en este sentido es muy hermosa, como lo era el humanismo de Pericles, pero peca de ser un tanto represiva, pues prácticamente pretende instalar un estado policial gobernado por los filósofos a fin de que todos los ciudadanos cumplan con su deber. Su colectivismo tenía alguna relación con el colectivismo espartano, que es lo que se ha llamado el «comunismo aristocrático», es decir, la democracia aplicada al reducido número de los mejores, los *politai* o ciudadanos. Pero aparte de esta concepción rígida que llevó a Platón a cosas tales como desterrar de su República a los poetas, por considerarlos, salvo excepciones, poco educativos o paidéticos, se hallan en Platón numerosas observaciones sobre la educación general del hombre que coinciden con el tipo de formación humanística moderna. Aristóteles también define al hombre por su condición política, y es célebre su definición

de *zoon politikon*[31], que por cierto también adoptó Marx en sus *Grundrisse*[32]. El problema era que tras las teorías científicas de Aristóteles había una ideología, la correspondiente a su modo de producción esclavista. En su *Política*, el estagirita llega al extremo de decir que hay hombres libres por naturaleza, *physei*, y hombres esclavos también por naturaleza. Esta distinción es política y no racial, como algunos han creído. Es política porque los esclavos eran todos los bárbaros, los *barbaroi* (llamados así por el ba-ba que oían los griegos en su lenguaje), los individuos capturados en la guerra. Posteriormente, los filósofos estoicos inventaron una teoría que hoy nos parece muy moderna, y que bautizaron con el nombre griego de *filantropía*, que no consistía, por supuesto, en esa hipócrita ayuda a los pobres de los actuales capitalistas, sino en un ensayo de comprensión del hombre y de amor hacia él.

Entre los romanos, cuya cultura estaba profundamente helenizada, salvo en algunos casos como Cicerón y los grandes poetas del final de la República, el concepto de *humanitas* estaba ligado al estudio y emulación de los grandes modelos griegos; Allí se inaugura la concepción de las «humanidades» ligada al estudio de los autores antiguos, que reaparecerá en el Renacimiento. Y aún puede decirse que antes, porque dentro de la actitud de un San Agustín y sobre todo de un San Jerónimo se resucita el estudio de la Antigüedad grecorromana y se la integra sincréticamente a la nueva doctrina cristiana. La ascesis interior de San Agustín tiene lugar al contacto con la Antigüedad, como lo dice él mismo en sus *Confesiones*. Y en cuanto a San Jerónimo, es un verdadero precursor de los grandes estudios humanísticos del Renaci-

31 N.T.: Animal político.

32 N.T. Borradores

miento. San Jerónimo realizó en sí mismo el ideal cultural del humanismo, que era el de estudiar a fondo y en sus propios idiomas toda la cultura antigua. Su conocimiento del latín lo llevó a traducir a este idioma la *Biblia*, en la traducción que se conoce como la *Vulgata*. Posteriormente, en el siglo XII los tratadistas coinciden en señalar un renacimiento del humanismo que se anticiparía al de los siglos XIV y XV. Los estudios humanísticos de hombres como Juan de Salisbury y Bernardo Silvestre, de la Escuela de Chartres, son notorios. Estos estudios se apagaron un tanto con el escolasticismo del siglo XIII, pero renacieron con fuerza inusitada en el siglo XIV italiano, especialmente en Florencia y en las universidades. En el fondo se trataba de una tradición que nunca llegó a morir del todo, y que persistía en los oídos populares a través de creaciones como los *Carmina Burana*. Pero en el siglo XIV, y muy especialmente en la Florencia de los Médicis, el culto por la Antigüedad revistió los caracteres de un movimiento cultural revolucionario, en el que estaba comprometido todo el pueblo, incluso el menos cultivado, como lo señala Burckhardt en su célebre libro *La cultura del Renacimiento en Italia*. Spengler ha defendido la interesante tesis de que el espíritu gótico siguió viviendo en los renacentistas italianos a pesar de las nuevas actitudes de modernidad. Esta tesis, atrevida como todas las de Spengler, tiene gran parte de verdad, pero hay que advertir que lo específico del Renacimiento es el surgimiento de una nueva sensibilidad y una nueva cosmovisión; literalmente, una nueva concepción del hombre, basada en la entronización de la Ciudad del Hombre allí donde en la Edad Media se había entronizado la Ciudad de Dios o *Civitas Dei*. El hombre culto, liberado ya del peso de la teología y de la subordinación de la filosofía a aquélla, inventa un nuevo modo de filosofar completa-

mente autónomo. Y sobre todo en el campo de las artes plásticas y la poesía, renacen los modelos estéticos antiguos y, con ellos, la concepción del hombre que llevan envueltos. Los hombres del siglo XIV llevaron las cosas hasta el extremo que quisieron imitar a los antiguos en cosas como el vestir y el comer. Y lograron, por supuesto, que fuera desenterrado de los conventos y las bibliotecas todo el tesoro cultural de la Antigüedad.

El humanismo en su sentido italiano conoció su decadencia a comienzos del siglo XVI. Los humanistas mismos, que antes eran reputados y admirados poetas-filólogos, comenzaron a ser vistos como individuos sospechosos. El Renacimiento estaba en decadencia, pero había dejado una tradición que nunca ha llegado a perderse. Esta tradición, que se ha mantenido en las escuelas y universidades europeas –y que en cierta forma ha sido resucitada también en las universidades norteamericanas–, es la que le confiere un alto valor formativo y cultural al estudio de las lenguas antiguas. En el Gimnasio alemán, o en universidades como Oxford, en Inglaterra, se hace todavía un estudio sistemático y riguroso de la cultura antigua que comienza por el estudio de las lenguas antiguas. Los alemanes y los ingleses son los adelantados actuales de esa magnífica tradición, aunque no pueden despreciarse las contribuciones de italianos, franceses y españoles. En Latinoamérica, desgraciadamente, esa tradición se ha perdido casi por completo. En el siglo pasado, unos cuantos hombres, cuyo paradigma es el venezolano Andrés Bello, cultivaron el estudio de las humanidades de forma rigurosa; pero hoy en día se han extinguido casi por completo el estudio del latín y del griego, con lo cual se nos amputa la posibilidad de adquirir una sólida formación humanística.

Pero el humanismo, actualmente, no significa tan sólo el estudio de las lenguas y la cultura clásicas. Hay un nuevo sentido, más categorial y sistemático, del humanismo, que aspira a una concepción del hombre liberado de la alienación a que está sometido. Inspirado en el viejo socialismo, Carlos Marx forjó una teoría de este nuevo humanismo. Esta teoría forma parte importante del modelo socialista. En toda la obra de Marx se halla presente este supuesto de una revolución que cambiará cualitativamente la situación del hombre alienado. Pero en los *Manuscritos de 1844* esboza una teoría más específica. Nos habla allí Marx de tres fases del nuevo humanismo: el humanismo teórico, el práctico y el positivo. El humanismo teórico consiste en la superación de la fase teológica de la humanidad; el centro de gravitación del hombre no será ya Dios, sino la propia naturaleza humana. Esta superación de la teología había sido iniciada por Ludwig Feuerbach en sus aforismos sobre la filosofía del futuro, y Marx se inspira en él, pero superándolo a su vez. Esta superación tiene lugar en lo que Marx denomina el humanismo práctico. Este humanismo se corresponde con lo que antes veíamos que debe ser el comunismo, a saber, el movimiento real, la lucha concreta y revolucionaria para cambiar las condiciones en que vive actualmente el hombre. Es el mismo humanismo que proclaman revolucionarios como Ernesto Che Guevara en su obra sobre *El socialismo y el hombre en Cuba*, donde nos habla de la necesidad de crear un hombre nuevo, que él llama «el hombre del siglo XXI». En cuanto al humanismo positivo, éste sería propiamente el que correspondería a una sociedad socialista desarrollada, exenta de las diversas alienaciones que todavía presentan las sociedades de transición y, por supuesto, las capitalistas.

Una de las características del humanismo positivo es el desarrollo pleno de los individuos y de su conciencia a través de la satisfacción de todas sus necesidades y más allá de la sujeción al salario y al dinero. Marx nunca pretendió que el socialismo fue se ese colectivismo en que han caído las sociedades socialistas actuales. Ese colectivismo, que aspira a una robotización de la vida humana y que castra la individualidad en nombre de la sociedad, no tiene nada que ver con el humanismo marxista. Una y otra vez nos habla Marx del «desarrollo universal» (*allseitige Entwicklung*) de los individuos como la única manera de superar la *allseitige Entädusserung* o «alienación universal». Esta alienación era definida por Marx como «el paso universal del valor de de cambio».

Esta proposición, que aparentemente es sólo económica, implica toda una teoría sobre la vida humana capitalista, basada en la conversión universal de todos los valores en valores de cambio. No sólo los valores de uso cotidianos se convierten en mercancías, sino también otros valores, como la conciencia y el honor, y la vida humana misma, son vistos a través de la relación mercantil.

El mercado mismo, decía Marx, no existe para el hombre, sino que el hombre existe para el mercado. No se satisfacen las necesidades del hombre, sino las necesidades del mercado. Dentro de esta sociedad, por ejemplo, la mujer nunca podrá liberarse y dignificarse, porque siempre será explotada como un objeto de consumo, como una mercancía más destinada a consumir mercancías y a hacer vender mercancías a través de la imagen de su cuerpo, independientemente de si la mujer está dotada de un espíritu. Y el hombre mismo, aún el más desalienado, tiene que

vivir con y para el dinero. El desarrollo universal de los individuos, el nuevo humanismo, sólo podrá sobrevenir cuando en la sociedad se den las condiciones que antes enumeramos dentro de la teoría del socialismo.

Por otra parte, y en lo que respecta al viejo humanismo, Marx lo incorpora a su práctica intelectual. En lugar de despreciar los viejos estudios de humanidades, Marx los emprende y llega a dominarlos por completo; su conocimiento de los autores antiguos en sus propias lenguas era grande y vasto. Llegó así Marx a construir una ciencia humanística y un humanismo científico, que no conoce esa alienada división del trabajo que es característica de nuestros científicos modernos, que desdeñan el humanismo, y de nuestros humanistas modernos, que desdeñan la ciencia.

VII
Conclusión

Hemos llegado al final de este rápido viaje por la teoría del socialismo. Aspiro a haber dejado claramente establecidos algunos principios fundamentales que pueden servir como instrumentos de discusión entre los revolucionarios socialistas. La construcción de un modelo de socialismo nítido y realizable nos ayudará a no ver como utópicas e irrealizables nuestras esperanzas de una sociedad distinta, que supere la «prehistoria humana» de que hablaban Marx y Engels. La comprensión científica de la necesaria vinculación entre la teoría y la práctica es el instrumento metodológico para la elaboración de ese modelo socialista. Sólo así comprenderemos las relaciones entre comunismo y socialismo; sólo así podremos forjar una teoría marxista sobre el paso del capitalismo al socialismo; sólo así podremos delinear los principios del modelo que nos guiará como estrategia; y sólo así comprenderemos el carácter del nuevo humanismo, el humanismo marxista.

Índice

Presentación

Lenguaje de la filosofía, y los intersticios de una historia llamada Venezuela 7

I. Teoría y práctica del pensamiento socialista 17

II. Comunismo y socialismo 29

III. El socialismo como utopía concreta 35

IV. El modelo socialista 41

V. La predicción de Marx sobre el surgimiento del socialismo . 55

VI. Socialismo y humanismo 65

VII. Conclusión 75

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres litográficos del
Instituto Municipal de Publicaciones
durante el mes de julio de 2017

Caracas-Venezuela